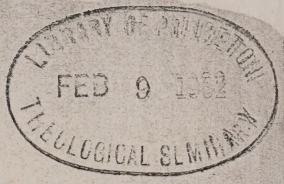
Ser. 2
v. 8



Philosophisch Vorträge N.F. 8.

Ueber

die Bedeutung des Neuplatonismus

für

die Entwickelung der christlichen Speculation.

Von

Prof. Dr. Friedrich Michelis,

nebst der dabei stattgehabten Diskussion.

Halle a/d. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1884.

Ueber die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwickelung der christlichen Speculation.

Vortrag

gehalten am 26. Mai 1883 in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin von Prof. Dr. Friedrich Michelis, nebst der dabei stattgehabten Discussion.

M. H. Vor allem spreche ich Ihnen meinen Dank dafür aus, dass Sie es mir gestattet haben, an dieser Stelle meine philosophische Ueberzeugung zu vertreten. Was mich angezogen hat, das war der sittliche Ernst und die rein sachliche von jeder persönlichen Erregtheit freie Weise, in der ich die Grundfrage des menschlichen Bewusstseins, die religiöse, hier besprochen sah, und ich empfinde und erkenne vollauf die Verpflichtung, bei meiner entschiedenen und nie verleugneten Glaubensstellung durch Einhaltung dieses Geistes mich der mir gewährten Gunst nicht unwürdig zu zeigen. Die Objectivität der Diskussion ist begründet in der geschichtlichen Behandlung der Sache, und eben darin ist auch die Wahl meines speciellen Gegenstandes motivirt. Ich glaube nach meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung in der Entstehung des Neuplatonismus den Wendepunkt entdeckt zu haben, wo heidnische und christliche Weltanschauung philosophisch sich scheiden und wo daher der Standpunkt einer endlichen inneren Versöhnung und Ausgleichung, wenn Sie wollen der Ueberwindung jener durch diese, gewonnen oder vielmehr wiedergewonnen werden muss. In dieser Weise wird dann auch von selbst, wie ich glaube, die Frage ihre Beantwortung finden, ob wirklich wie Herr v. Hartmann meint, die christliche Trinitäts- und Schöpfungslehre nur eine jeder Verstandesthätigkeit unzugängliche Form des Henotheismus, eine Art modernen Fetischismus ist, oder ob in ihr, wie ich lieber mit Lessing annehme, der unverlierbare Kern der ewigen Wahrheit enthalten ist, der durch richtiges Denken, also auch durch richtige Cultur des Verstandes seine Gültigkeit und seinen vollen Wert auch für die höchste wissenschaftliche Entwicklungsstufe des Bewusstseins wiedererringen muss. —

Wenn ich mich so ausgedrückt habe, dass wir den Standpunkt der innern Aussöhnung der Philosophie mit dem Glauben im christlichen und selbst im kirchlichen Bewusstsein nicht eigentlich erst zu gewinnen, sondern vielmehr wiederzugewinnen haben, so will ich damit auf die zu wenig gewürdigte Bedeutung des Clemens

Alexandrinus, des Hauptgründers der Alexandrinischen Katechetenschule, d. i. wie wir jetzt sagen würden, der theologischen Fakultät an der Alexandrinischen Universität, hingewiesen haben und diese klar zu legen und richtig zu stellen wird daher der Ausgangspunkt meiner ganzen Entwicklung sein. Um hier meine Stellung zu der interessanten geschichtlichen Entwicklung des Herrn Prof. Lasson zu berühren, so bemerke ich, dass nach meiner Ueberzeugung auch Augustinus in seiner maassgebenden Stellung als christlicher Philosoph und Theolog ohne den Clemens Alexandrinus und die von ihm ausgehende Anregung nicht richtig gewürdigt werden kann. —

M. H. Clemens Alexandrinus, dessen drei Hauptschriften, die Cohortatio, der Paedagogus und die Stromateis uns Dank der Vorsehung vollständig erhalten sind, ist nicht, wie er auch in den neuesten Darstellungen noch geschildert wird, ein auf dem Uebergange vom Heidentum zum Christentum unsystematisch schwankender Eklektiker, der, bereit dem Heidentum auf Kosten der einfachen christlichen Wahrheit ungehörige Concessionen zu machen, nur die Blüten seiner klassischen Erinnerungen, wie es der Titel der dritten und grössten Schrift anzudeuten scheint, dem Teppich seines christlichen Bewusstseins eingewebt hätte: er ist auch nicht ein blosser christlicher Moralist oder Moralprediger; nein, er ist der mit der ganzen Fülle seiner klassischen Erinnerungen in's Christentum und in die Kirche eingetretene Heide oder vielmehr Hellene, der, indem er die neue vom Himmel gebrachte Wahrheit mit ganzer hingebender Begeisterung erfasst, kein Körnlein von dem Höheren, was bis dahin in der Menschheit gegeben und errungen ist, aufgeben und verloren gehen lassen möchte, sondern, indem er an der sittlichen Umschaffung und Neugestaltung des Lebens in der christlichen Gemeinschaft und durch sie in der Menschheit arbeitet und ihr die Wege weist, zugleich als Gnostiker die ewige Begründung und das universale Ziel der christlichen Wahrheit in der bewussten Ausgleichung der christlichen Lehre mit dem Höchsten, was menschliches Bewusstsein und Denken in der hellenischen Philosophie erreicht hat, darzulegen bemüht ist. Die einzelnen Züge dieses reinen und erhabenen Bildes, in dem Clem. Alex. als der eigentliche Begründer der christlichen Philosophie und Wissenschaft — denn so muss er neben und vor Justin, Irenaeus und Tertullian bezeichnet werden — vor meiner Seele steht, aus seinen Schriften zu belegen, muss ich mir mit Rücksicht auf meine ganze Aufgabe versagen, — es genügt ja, um seine Stellung zu bezeichnen, dass er die hellenische Philosophie so gut wie die Offenbarung des A. T. als ein göttliches Geschenk an die Menschheit und Sokrates wie den Moses als Erzieher der Menschheit auf Christus hin erkennt. — *Ἦν τινες*, sagt er Strom. 1, 1 von der hellenischen Philosophie, *ἥντινες διαβεβλήκασιν, ἀληθείας οὖσαν εἰκόνα ἐναργῆ θείαν δωρεὰν Ἕλλησι*

διδομένην . . . ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.

Nur den einen Punkt muss ich hier zum Behufe meiner Ausführung der geltenden Auffassung gegenüber genauer beweisen, dass Clem. Alex. nicht ein unsystematischer philosophischer Eklektiker war, sondern dass er mit Bewusstsein den Platon resp. die sokratische Philosophie als die der christlichen Wahrheit entsprechende erfasst hatte und in ihrer Geltendmachung innerhalb der christlichen Glaubenswahrheit die Aufgabe der ächten Gnosis erkannte, die Erhebung des Glaubens zur philosophischen, wissenschaftlichen Erkenntniss, die, wie sie ohne ein sittliches Leben nach der Höhe des Evangeliums nicht möglich ist, so die Grundlage zur Durchführung eines solchen im Ganzen der Menschheit bilden solle. St. VII, 10. ἔστι γὰρ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡ γνῶσις τελείωσις τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου διὰ τῆς τῶν θείων ἐπιστήμης συμπληρουμένη κατά τε τὸν τρόπον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν λόγον σύμφωνος καὶ ἀνάλογος ἑαυτῇ καὶ τῷ θείῳ λόγῳ. — Der Grad der Klarheit, den er in der Lösung dieser durch die Geschichte gestellten und von ihm mit Begeisterung ergriffenen Aufgabe erreicht, oder vielmehr allerdings nicht erreicht hat, macht ihn eben zu jenem Wendepunkte in der Entscheidung heidnischer und christlicher Weltanschauung im wissenschaftlichen Bewusstsein der Menschheit, bis auf diesen Augenblick hin, wie ich Ihnen zu beweisen suchen werde. Clem. Alex. ist ein Platoniker, aber nicht in dem Sinne, als ob er einem platonischen Systeme oder der platonischen (akademischen) Schule als einer Philosophensekte angehangen und ihr vor andern den ausschliesslichen Vorzug gegeben hätte. In diesem Sinne ist er Eklektiker; er kennt nur eine höchste Wahrheit, die in Gott ist für alle Menschen; die im göttlichen λόγος aller Menschheit wie ein Funke, wie ein Keim und Samenkorn mitgetheilt ist, die wie in der Offenbarung des A. T., so in der hellenischen Philosophie und hier allerdings am lautersten und reinsten in Platon (Sokrates) als Vorbereitung auf die volle Offenbarung und Christus gewirkt hat. St. I, 7. φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωικὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικουρείαν τε καὶ Ἀριστοτελικήν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστην τῶν αἱρέσεων τούτων, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα τοῦτο σύμπαν φιλοσοφίαν φημί. Wenn es aber darauf ankommt, die Philosophie in ihrem höchsten sittlich-religiösen Sinne als Wissenschaft (γνῶσις) zu vertreten, dann ist es vor allen Platon, der ihm unbedingt als Führer vor Augen steht. Platon ist ihm der Philosoph κατ' ἐξοχήν; wie Homer unter den Dichtern, Demosthenes unter den Rednern, Chrysippus unter den Dialektikern, Aristoteles unter den Physikern, so ist Platon unter den Philosophen der geborne Vertreter der Sache; Platon heisst ihm ὁ φιλόσοφος schlechthin, oder ὁ τὴν ἀλήθειαν ἐζηλωκὼς τῶν φιλοσόφων, ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων. Wenn man die

Schriften des Clem. mit Aufmerksamkeit liest, so überzeugt man sich, dass sie durch und durch mit platonischen Reminiscenzen durchwirkt sind, auch abgesehen davon, dass er aus allen Schriften Platons, und zwar nicht ganz ohne Ausscheidung der unächten citirt; ich glaube behaupten zu können, dass unter allen Kirchenschriftstellern er der einzige ist, der den Platon noch wirklich vollständig gelesen, studirt und unbefangen in sich aufgenommen hat. In Betreff der Moral schliesst sich Clem. oft auch den Stoikern an im Gegensatze zu den Epikureern; wo es sich aber um die Begründung der Sittlichkeit in der Religion und in der ewigen Wahrheit handelt, da geht er ausdrücklich über die Stoiker hinweg auf Platon zurück. Sokrates wird wenig genannt, schwebt aber als eigentlicher Stammhalter der Philosophie über dem Ganzen; in der Logik und Physik dominirt Aristoteles, und wenn auch einmal als Meister der Dialektik Chrysippus genannt wird, so soll doch damit Aristoteles als Logiker nicht verabschiedet sein. — Hiedurch komme ich nun auf den Hauptpunkt für meine Ausführung, dass Clem. als Platoniker in dem erläuterten Sinne nicht etwa ein zwar geistreicher und sittlich hochstehender aber zusammenhangloser und ohne systematisches Bedürfniss arbeitender Schriftsteller gewesen ist, sondern dass es die auf diesen ersten Wurf freilich noch nicht in ihrer ganzen Grösse und Tiefe erfasste weltgeschichtliche Aufgabe der christlichen Philosophie war, welche seine schriftstellerische Arbeit so gestaltete, wie sie uns vorliegt, wodurch wir einerseits ihre Bedeutung in dem von mir in Anspruch genommenen Sinne und nebenbei auch die Abweisung der Gründe erkennen, die man gegen meine Auffassung geltend machen kann. Weil die Rücksicht auf Platon, auf dessen Ausgleichung als Idealphilosophen mit dem Aristoteles als Empiriker und Realisten Clem. nach seiner Stellung und Intention angewiesen war, die Hauptsache bildet, so will ich nachträglich noch bemerken, dass Pantänus, der als Lehrer des Clem. und nach ihm und mit ihm als Gründer der alexandrinischen Schule genannt wird, schwerlich ein Stoiker gewesen ist, wie Eusebius, auch wohl nicht ein Pythagoräer, wie ein späterer Schriftsteller (Philippus Sidetes) angibt, sondern ein Platoniker, wie ich nicht allein aus seinem Verhältnisse zu Clem. schliesse, sondern auch aus dem von Maximus von ihm angeführten aus der Tiefe einer ächten platonischen Anschauung genommenen Satz, dass Gott das Seiende erkenne als seinen Willen, weil er das, was ist, durch seinen freien Willen erschaffen habe, — *μήτε αἰσθητῶς τὰ αἰσθητά, μήτε νοερῶς τὰ νοητά. οὐ γὰρ εἶναι δυνατόν, τὸν ὑπὲρ τὰ ὄντα κατὰ τὰ ὄντα τῶν ὄντων λαμβάνεσθαι* — d. h. nach platonischem Ausdruck, dass nicht der Mensch, sondern Gott das Maass der Dinge ist.

Dass nun Clem. als denkender Philosoph ein systematisches Bedürfniss empfunden und nach einem Plane gearbeitet hat, das

platonismus zuschreiben will, so ist es doch wahrlich kein geschichtliches Verfahren, das auf den geistigen Bestand des Heidentums und zwar gerade in Alexandria so mächtig eindringende Christentum zu übersehen, um sich an den wenn auch immerhin noch nicht vergessenen aber geistig unbedeutenden jüdischen Theosophen und Eklektiker zu halten. Wenn Zeller den Neuplatonismus und das Christentum, deren innere Verwandtschaft er durchaus anerkennt, als zwei aus der weltgeschichtlichen Entwicklung unabhängig von einander hervorgehende Erscheinungen erklären will, so ist dieses weltgeschichtliche Resultat gewiss nicht zu leugnen, aber man müsste doch in der Weltgeschichte die Vorsehung und in der Vorsehung den persönlichen Gott und die objektive Wahrheit des Christentums verleugnen, um den inneren Zusammenhang auch da zu leugnen, wo er in so deutlichen Thatsachen, wie in der Begründung des Neuplatonismus als des Sieges der heidnischen Intelligenz über die christliche durch einen vom Christentum wieder abgefallenen Philosophen und Denker sich offenbart. Wenn endlich Zeller meint, dass die wesentliche Differenz zwischen Christentum und Neuplatonismus, welche den Gedanken einer genetischen Beziehung zwischen beiden ganz beseitige, darin liege, dass das Christentum, indem es sich zunächst auf den Standpunkt der jüdischen Dogmatik stelle, in geschichtlichen Personen und Thatsachen, der Neuplatonismus in der natürlichen Ordnung der Dinge und den Weltgesetzen die Lösung der Grundfragen suche, jenes ein Herabsteigen Gottes zu dem Menschen, dieser eine Erhebung des Menschen zu Gott lehre, so geschieht damit dem Christentum dem Neuplatonismus gegenüber wesentlich Unrecht; die natürliche Ordnung und das Uebernatürliche, das Herabsteigen Gottes zum Menschen und die Erhebung des Menschen zu Gott bilden in der christlichen Anschauung und speciell in der christlichen Gnosis gar nicht solche Gegensätze, und darin liegt desshalb auch kein Gegensatz zum Neuplatonismus, sondern erst in der Art und Weise, wie die Ausgleichung dieser Gegensätze im Bewusstsein der Menschen und in der Menschheit realisirt werden soll, liegt die Differenz zwischen dem Christentum und dem Neuplatonismus. (Neander, Strauss).

Ich will jedoch nicht bei diesem allgemeinen Raisonnement stehen bleiben; ich will das System Plotins so in seinem innersten Gehalte ergreifen, dass ich in der Nachweisung seiner Genesis aus der scheinbaren Leistung dessen, was die christliche Gnosis in jenem ersten Anlaufe zu leisten versucht hatte, zugleich die jetzt ermöglichte wirkliche Leistung darlege. Ich bin damit einerseits auf die Grundlage des christlichen Glaubens in der Trinitäts- und der damit wesentlich zusammenhängenden Schöpfungslehre und andererseits auf die Ausgleichung des Aristoteles mit Platon angewiesen und wenn ich zu dem Behufe die beiden Hauptkapitel im Plotinus, nämlich das neunte Buch der zweiten Enneade, welches von Por-

mehr als bei Clemens, weil die Entwicklung das Bedürfniss jetzt in ganz anderer Weise hervorgedrängt hatte. — Doch ich habe es ja wesentlich nur mit Plotinus zu thun. Dass Plotinus nicht blos den Anstoss, sondern den Grundgedanken und die ganze Richtung seines Systemes von Ammonius Sakkas empfangen hat, das sehen wir aus den Worten, mit denen Porphyrius uns sein Verhältniss zu ihm berichtet; er hatte sich ihm nach langem Suchen nach der Wahrheit in die Arme geworfen, weil er in ihm den fand, der ihm Befriedigung gab. Die Frage, bis zu welchem Grade er sein System oder seinen Gedanken schon im Ammonius ausgebildet fand, ist um so gleichgültiger, weil Plotinus, wie Ammonius selbst, ja eigentlich nur mündlich lehrte und ein System in unserem jetzigen Sinne nicht ausgebildet hat. Die einzig wichtige Frage, die wir bei dieser thatsächlichen Entwicklung beantwortet haben müssen, ist die, wie eine solche Denkenergie in dieser Zeit, an diesem Orte, unter diesen Verhältnissen möglich war, welche der aufkeimenden christlichen Wissenschaft im scheinbar reaktivirten Platonismus auf Jahrtausende, ja in den Augen Vieler auf immer die Herrschaft, welche der Wahrheit, wenn sie es ist, zukommt, zu entreissen im Stande war. Diese Frage wird uns vollständig beantwortet durch die Thatsache, dass Ammonius Sakkas, der Erzeuger des Neuplatonismus, ein vom Christentum wieder abgefallener hellenischer Philosoph war. Gegenüber dem, was Clemens zwar mit Begeisterung ergriffen hatte, aber nicht wahrhaft zu leisten vermochte, können wir es vollständig verstehen, wie ein vom logischen Bedürfnisse und vom Denken schärfer Erfasster zu der hellenischen Philosophie sich zurückwandte, ohne dass er desshalb den Funken einer tieferen religiösen Erregung, den das Christenthum in ihn geworfen hatte, ganz wieder zu erlöschen oder zu verleugnen vermocht hätte. Dieser Charakter und diese Stimmung entspricht durchaus der Auffassung Zellers, mit dem ich es hier hauptsächlich zu thun habe und von dem ich nur in dem einen Punkte abweiche, dass er meint, den Neuplatonismus als geschichtliche Erscheinung aus dem Zerfalle der hellenischen Philosophie und ihrem Zurückgreifen in diesem Zerfalle auf Platon als ihren Stammhalter erklären zu können, mit allenfallsiger Berücksichtigung des Philon, aber ohne den ganz wesentlichen und nicht blos negativen Einfluss des Christentums in Anschlag zu bringen. Wenn Zeller meint, dass die christliche Religion, abgesehen von den gnostischen Spekulationen an der Entstehung des Neuplatonismus nicht betheiligt sei, so übersieht er, dass auch Clemens ein Gnostiker ist, aber ein Gnostiker, der mit ganzer Energie den christlichen Glaubensstandpunkt festhält und gerade den anderen sogenannten Gnostikern gegenüber als wahrer Gnostiker geltend macht. Wenn Zeller lieber dem Philon, als dem Christentum, namentlich dem Clemens, an den er nicht einmal denkt, einigen Einfluss auf die Entstehung des Neu-

entsteht ihm die Wissenschaft, die das Wesen der Dinge ergreift. Genauer noch werden wir seine Stellung verstehen, wenn wir später auf seine Logoslehre zurückkommen. —

Wenn wir nun, um zunächst die geschichtliche Entwickelung weiter zu verfolgen, den Origenes, den Schüler und Nachfolger des Clemens in seiner Schrift περὶ ἀρχῶν mit einem Werke hervortreten sehen, welches den Grund der ganzen dogmatischen Ausgestaltung der christlichen Glaubenslehre, aber auch der tief eingreifendsten Zerwürfnisse nicht blos in dem Glaubensleben, sondern auch in der Verfassung und, wie sich in den anthropomorphistischen Streitigkeiten zeigt, in dem wissenschaftlichen Grundprincipe in der christlichen Kirche legt; wenn diese Schrift, wie schon der Titel zeigt, offenbar die Arbeit des Clemens wieder aufnimmt, zwar in demselben Geiste und mit derselben Intention, ohne aber in dem, was die Zeit erforderte, in der logischen Ausgleichung zwischen Platon und Aristoteles auf christlichem Boden mehr zu leisten als Clemens, ja ohne einmal von dem Bedürfnisse einer solchen Ausgleichung nur so lebhaft ergriffen zu sein, wie es offenbar bei Clemens der Fall ist; wenn, sage ich, so die Entwicklung auf christlichem Boden liegt, während gleichzeitig von Plotinus, dem Gründer des Neuplatonismus, eben jene philosophische Aufgabe der Zeit, die Ausgleichung des Platon und Aristoteles mit einer unvergleichlichen Denkenergie ergriffen und in einer gewissen Weise durchgeführt wird, so sind wir durch diese Verhältnisse darauf angewiesen, nach einem Anhaltspunkte für diesen zersetzenden Process in der geistigen Entwicklung zu suchen, und wir würden die geschichtliche Entwicklung, ohne einen solchen gefunden zu haben, kaum verstehen. Wir finden einen solchen Anhaltspunkt in der That in der Person des Ammonius Sakkas, eines Mannes, von dem wir nur dieses mit Sicherheit wissen, dass er ein vom Christentum ins Heidentum zurückgefallener Philosoph und dass er der Lehrer des Plotinus, der seinen Standpunkt mit ganzer Inbrunst und Begeisterung ergriffen hat, des christlichen Origenes und des Longinus, des bedeutendsten antiken Aesthetikers war (um von dem anderen heidnischen Origenes nicht zu reden); dass er also, wie wir durchaus schliessen müssen, trotz der niederen Lebensstellung, die sein Zuname andeutet, ein Mann von der höchsten geistigen Bedeutung gewesen ist. Dass dem grossen Origenes mit dem oben ausgesprochenen Urtheile dem Clemens gegenüber kein Unrecht geschieht, wird man doch nach dem ganzen Bestande seiner Wirksamkeit zugeben müssen; sein Buch περὶ ἀρχῶν hängt doch wohl enge zusammen mit jener unklaren Gährung in seinem Geiste, die sich in dem übermoralischen Excess seiner Jugend aussprach, und dass er den christlichen Grundgedanken nicht mit der logischen Energie ausgestaltet hat, wie Plotinus den platonischen umgestaltete, wird keiner leugnen können; man fühlt aber diesen Mangel bei Origenes

beweist allein schon der Zusammenhang und die Abfolge der drei genannten Hauptschriften, wie er denn in der Cohortatio zum offenen Kampfe um die Wahrheit das Heidentum herausfordert (X, 6 *ἀποδυσάμενοι δ' οὖν φανερῶς ἐν τῷ τῆς ἀληθείας σταδίῳ ἀγωνιζώμεθα βραβεύοντος μὲν τοῦ λόγου τοῦ ἁγίου, ἀγωνοθετεύοντος δὲ τοῦ δεσπότου τοῦ ὅλου*), und wenn auch die dritte Schrift durch ihren Titel das Gegentheil anzudeuten scheint, so brauchen wir sie doch nur genauer anzusehen, um uns zu überzeugen, wie er hier, wo er auf der Höhe der eigentlichen Ausführung seiner Intention angekommen ist, das Bedürfniss einer systematischen Durchführung empfindet, aber unwillkührlich der Grösse der Arbeit unterliegt. Indem er in der Fülle seines Glaubens und seines Wissens mit einer gewissen Resignation an seine Aufgabe, die göttliche Wahrheit auch der Philosophie und also ihre innere Uebereinstimmung mit der Offenbarung nachzuweisen herantritt (St. I, 1 *παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοὺς Στρωματεῖς, αἰνισσόμενος ἀμηγέπη θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν*), so drängt sich im Fortgange immer klarer der Gedanke an die Nothwendigkeit einer systematischen Durchführung der Principien auf. Schon im 4. B. kündet er an, dass, nachdem die Grundlegung der Moral vollendet sei, tiefer von den Principien gehandelt werden solle; am Schlusse des 7. B. spricht er es aus, dass nun von einer anderen Grundlage aus (*ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον*) die Untersuchung aufgebaut werden solle. Dies wird nun im 8. B. unternommen, bleibt aber beim Versuche, so dass wir eine Art Schematismus der Philosophie und der Wissenschaft nach aristotelischen Terminis und Begriffen bekommen. Dass es nur ein mangelndes Verständniss der Lage ist, wenn die neuesten Kritiker das achte Buch trotz seiner vollständigen Beglaubigung als unächt ansehen, wird aus dem Gesagten klar sein. Dass es aber der die Logik und die Physik beherrschende Standpunkt des Aristoteles war, was die an ihrer inneren Bedeutung dadurch für uns nichts verlierende Arbeit des Clemens zu einem sein Ziel nicht wahrhaft ergreifenden Versuche werden liess, das beweisen viele andere Stellen, die zugleich eben auch den ächten, selbst nach unserem Maassstabe wissenschaftlichen Sinn seiner Gnosis bezeugen. Ich meine Stellen wie diese: St. II, 1. *πίστεως δὲ οὔσης διττῆς τῆς μὲν ἐπιστημονικῆς τῆς δὲ δοξαστικῆς, οὐδὲν κωλύει ἀπόδειξιν ὀνομάζειν διττήν. ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς τρία μέτρα τρία κριτήρια μηνύεται, αἴσθησις μὲν αἰσθητῶν, λεγομένων δὲ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων ὁ λόγος, νοητῶν δὲ νοῦς: ὁ τοίνυν γνωστικὸς τῶν κατὰ λόγον καὶ τᾶν κατὰ διάνοιαν καὶ τῶν κατὰ αἴσθησιν καὶ ἐνέργειαν ἁμαρτημάτων ἀφέξεται.* Sie sehen, nicht allein die logische, sondern auch die auf der Wahrnehmung beruhende Prüfung der Dinge nimmt er in die Kriterien der Wahrheit auf, die der Gnostiker erstrebt; aus der sinnlichen Wahrnehmung und dem Denken, welches selbst auf dem *λόγος* beruht,

phyrius als Polemik gegen die Gnostiker überschrieben ist und die drei ersten Bücher der sechsten Enneade, welche die Reduktion der aristotelischen Kategorien auf die platonischen enthalten, ins Auge fasse, so beweiset schon der Umstand, dass ich dieses kann, wie entschieden diese Hauptpunkte bei Plotinus heraustreten. Zuvor bemerke ich noch, dass, wenn ich meiner Auffassung gemäss bei Plotinus allerdings ein nicht ganz unabsichtliches Ignoriren des wahren christlichen Glaubens annehmen muss, ich wohl eine gewisse philosophische Ueberhebung, die sich mit seinem reinen und grossen Charakter noch wohl verträgt und aus den Verhältnissen erklären lässt, nicht aber desshalb eine innere Unwahrhaftigkeit und eine pharisäische Gesinnung bei ihm vorauszusetzen brauche. Die gewaltige mit Begeisterung ergriffene und durchgesetzte Denkarbeit, die er in der vermeintlichen Reaktivirung des platonischen Standpunktes vollzog, machte ihn blind gegen den damals ja denkend noch nicht herausgearbeiteten Kern der christlichen Wahrheit, und wir verstehen es, wenn er mit Wehmut von den Freunden redet, welche statt dem grossen Lehrer des Altertums treu zu bleiben, den neuen Meinungen sich hingegeben haben. Wir müssen aber Erscheinungen und Charaktere der Geschichte, wie sie uns im Plotinus vor Augen treten, auch psychologisch verstanden und gewürdigt haben, um ein Recht zu haben, ihre Irrtümer zu bekämpfen und das um so mehr, wenn unser Verhalten gegen sie zugleich ein Maassstab für die Gegenwart ist; ich werde aber zeigen, dass der heutige Monismus oder Unitarismus genau denselben Standpunkt einnimmt, dem Plotin wissenschaftlich die Wege gebahnt hat. Die Polemik Plotins gegen die Gnostiker im 9. B. der 2. Enneade ist allerdings, wie es scheint, gegen die Annahme einer unbestimmten Mehrheit im göttlichen Wesen gerichtet und geht insoweit auf die Gnostiker im allgemeinen; in ihrem tiefsten Grunde aber läuft sie in eine Polemik gegen die Dreiheit im göttlichen Wesen aus und kann in soweit nicht gegen die vulgären Gnostiker gerichtet sein, bei denen ja eine Dreiheit im Wesen Gottes durchaus nicht irgendwie bestimmt hervortritt, sondern nur gegen die christliche Grundlehre, die als solche, aber noch nicht dogmatisch formulirt, von Anfang an der Kirche mit aller Entschiedenheit im Bewusstsein war, wie sie schon im Evangelium klar und deutlich zu Grunde liegt. Ein etwa nachgeborenes Philosophem, wie es die neue Kritik vielfach annimmt, ist das Dogma der Trinität nicht, sondern die Grundlage des ganzen Christenglaubens. Die vulgären Gnostiker drangen gar nicht bis zum Trinitätsgedanken durch, sondern blieben, indem sie die Schöpfung naturalistisch als eine Emanation fassten, ganz in der Frage stecken, die allerdings mit dem Christentume als die Hauptfrage an das Bewusstsein der Menschheit herantrat, wie beim Glauben an einen lebendigen Gott als Schöpfer das Uebel und das Böse, und vor allem das Uebergewicht der Naturpotenz im

Menschen zu erklären sei. — Nun ist es ganz richtig, wenn Zeller bemerkt, dass, wenn ja auch Plotin selbst in seiner Lehre wesentlich auf eine Trinität zurückkommt, diese etwas ganz anderes ist, als die christliche Trinitätslehre und dass Plotin seine Trinität schon in Platon fand oder zu finden glaubte, und er sie nicht aus dem Christentum geborgt zu haben braucht. Aber zunächst kommt es nur darauf an, festzuhalten, dass Plotin den vulgären Gnostikern gegenüber gar keinen Grund und gar keine Veranlassung hatte, die Spitze seiner Polemik gegen die Trinitätslehre zu richten, die offen und klar nur als die Grundlage des anerkannten Christenglaubens dastand. Wenn also Plotin diesen im Auge hat, und wenn es anderseits keinem Zweifel unterliegt, dass er seine Trinitätslehre auf Platon zurückführte, so sind wir nunmehr auf die Frage angewiesen, erstens wie die Trinität Plotins sich von der christlichen und kirchlichen unterscheidet und zweitens mit welchem Rechte Plotin seine Trinität auf Platon zurückführt — und wenn ich dann, wie ich hoffe, klar und bündig nachweise, dass Plotin in demselben Momente und in demselben Maasse von dem wahren Sinne Platons und von dem wahren Sinne der christlichen Trinitätslehre abweicht, so hoffe ich, was diese tiefste Grundlage des Glaubens und des Wissens angeht, zunächst das geleistet zu haben, was ich in Betreff des Neuplatonismus zeigen wollte.

Wenn ich zum Behufe dieser Darlegung meine Ueberzeugung von dem wahren Sinne der platonischen Philosophie und der wahren Intention des platonischen Denkens, wonach das schon von Aristoteles ab hängen gebliebene Missverständniss des platonischen Standpunktes bis auf den heutigen Tag kritisch nicht überwunden ist, in kurzen Strichen zeichnen muss, so kann ich mich natürlich hier auf eine weitere kritische Begründung meines Standpunktes nicht einlassen, hoffe aber, dass diese Klarlegung der plotinischen Lehre ein weiterer Beleg für die Richtigkeit meiner Auffassung sein werde.

Platons ursprüngliche Intention und leitender Grundgedanke war die denkende Ausgleichung der Begriffe des Seins und der Bewegung, so dass das Absolute (παντελῶς ὄν) als das das Princip der Bewegung und also die Bewegung in sich habende erfasst wird. Um die Tragweite dieses Gedankens und zugleich auch die geschichtliche Begründung des platonischen Standpunktes zu würdigen, muss man nur die eine Thatsache erwägen, dass die hellenische Philosophie vor Sokrates in den unversöhnlichen Gegensatz der abstrakten Begriffe des absoluten Seins, welches das Resultat des denkenden Geistes ist, und der absoluten Bewegung, welche auf der Grundlage des Stoffes und der sinnlichen Wahrnehmung steht, hinausgetrieben war, ein Gegensatz, dessen vernichtende Kraft die Sophistik hervorrief, gegen die dann Sokrates mit seinem sittlich-religiös denkenden Bewusstsein reagirte, welche Reaktion Platon wissenschaftlich zu begründen unternahm. Halten wir nun diesen Grundgedanken Platons,

das Absolute als das die Bewegung in sich habende Sein zu erfassen, d. h. die wissenschaftliche denkende Erkenntniss Gottes und des höchsten Wesens zu gewinnen, fest, so müssen wir nach richtiger Consequenz erkennen, dass damit der Sache nach nichts anderes gesagt und intendirt ist, als was die christliche Lehre von der Trinität in Gott besagt, welche ja in ihrem wahren Sinne erst dann erfasst ist, wenn sie als der anthropomorphistische Ausdruck für das Wesen Gottes als des absoluten Selbstbewusstseins verstanden wird. Auf die Begründung dieser Sätze lasse ich mich, wie gesagt, hier nicht ein und berufe mich, um nur neueres zu nennen, auf meine Erklärung des platonischen Theätet und auf meine katholische Dogmatik. —

Vom christlichen Standpunkte aus verstehe ich nun vollständig die innere Bedeutung und den absoluten Wert der Trinitätslehre, ebenso wie vom ächt platonischen. Was den Platon trieb, über den abstrakten, leeren Begriff des Seins hinaus den Begriff der Bewegung, des Lebens, des Denkens innerhalb desselben zu suchen, um den Begriff des lebendigen Gottes, des realen Unendlichen zu gewinnen (denn es versteht sich von selbst, dass nun der Begriff der Bewegung von der materiellen Grundlage ins Geistige übersetzt werden muss) das ist mir durchaus verständlich, weil der abstrakte Begriff des absoluten Seins weder das Unendliche noch das Endliche erklärt. Ebenso empfinde ich es als Christ, dass der reale Begriff Gottes als des höchsten geistigen Wesens mir entschwinden würde, wenn ich nicht, da ich mich selbst als geistiges Wesen im Selbstbewusstsein finde, und nur als selbstbewusster im Selbstbewusstsein mich finden kann, den Begriff des Selbstbewusstseins auf Gott übertragen, Gott als das absolute Selbstbewusstsein denken dürfte. Dass aber der Begriff des Selbstbewusstseins die Dreiheit der Momente einschliesst, das ist so zu verstehen, wie im Naturprocesse die Neutralisation als ein Lebensprocess, als eine Erhöhung der Stofferscheinung an die Mischung nach einem bestimmten Zahlengesetze gebunden erscheint, nicht als ob die Zahl an sich ein reales Moment wäre, sondern weil sie für uns der Ausdruck der realen Verhältnisse ist, unter denen der Lebensprocess im Stoffe sich vollzieht. So würde ich den scheinbar barocken Ausdruck nicht scheuen, dass der christliche Trinitätsgedanke den Neutralisationsprocess des höchsten endlichen Gegensatzes, des Gegensatzes von Geist und Stoff, von Bewusstem und Unbewusstem, in sich schliesst, wenn man nur das eine nicht übersehen will, dass mit der Erfassung Gottes als des absoluten Bewusstseins nothwendig der Begriff der Schöpfung, als der Setzung des endlichen Gegensatzes durch den Willen Gottes verknüpft ist, wir also vom endlichen Denken aus den realen Begriff Gottes gar nicht denken können, ohne den Begriff des Endlichen in dem Gegensatze von Geist und Stoff zu übersteigen, ohne uns also der Unanwendbarkeit der Form unseres endlichen Denkens

auf das Unendliche und auf Gott bewusst zu werden. — Wie nun für mich der Gedanke der Trinität, als der formale Ausdruck für den Begriff Gottes als des absoluten Selbstbewusstseins, durch dessen schaffenden Willensakt die endliche Realität in dem Gegensatze des geistigen und des stofflichen Seins mit ihrer Verbindung im Menschen ihr Dasein und ihren Bestand hat, einen unendlichen Inhalt bekommt, so war es bei Plotin der Fall mit dem Begriffe der absoluten Einheit, die er als das Gute oder die Gottheit noch über dem Gegensatz von Geist und Stoff, von denkendem Bewusstsein und stofflicher Objectivität als das überwesentliche Sein ansetzt, und zu der sich der Mensch (resp. der Philosoph) aus der Zerstreuung im Stoffe erheben soll, wenn er auch hienieden nur in einzelnen Momenten der Ekstase ihrer wahrhaft inne wird. Das ist die Trinität Plotins, die drei Stufen des Seins, das Sein in der absoluten Einheit, oder die Gottheit, das Sein in der Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt als Erkenntniss, dem *νοῦς*, und das Sein als organisirter Stoff, d. i. als *ψυχή*, denn der Stoff als solcher findet keine Stelle bei Plotin, fällt ihm mit der Negation zusammen. In dem Begriff Gottes als der absoluten Einheit überspringt und verleugnet Plotin aber die Intention Platons, der den endlichen Dualismus, der die Negation in sich trägt, positiv in Gott überwinden will, und so ist es wahr, was ich beweisen wollte, dass Plotin in demselben Maasse von dem ächten Sinne Platons abweicht, als er den christlichen Trinitätsgedanken nicht erfasst. Seine Philosophie würde ein Rückschritt in den abstrakten Monotheismus des Judenthums sein, wenn sie nicht dadurch, dass sie den Begriff der Persönlichkeit Gottes logisch aufgegeben hat, vielmehr die Urform des Monismus oder Unitarismus geworden wäre.

Um nun diese meine Deduktion über dem Niveau einer blos scholastischen und abstrakten Demonstration zu erheben und ihr jene Beziehung auf den heutigen Stand der Wissenschaft und der Naturwissenschaft insbesondere zu geben, ohne welche heute alle Philosophie ein Gespenst ohne Fleisch und Bein bleibt, brauche ich zunächst nur darauf hinzuweisen, dass sich das ganze Verhältniss zwischen Platon und Aristoteles mit einem Worte dahin ausdrücken lässt, dass Aristoteles den platonischen Begriff der Bewegung, wofern sie nicht als Ortsbewegung in dem nächsten Sinne genommen wird, in den Begriff des Werdens umwandelte; Bewegung, *κίνησις*, ist ihm der Uebergang aus der Potenz in die Energie, wobei wir an den Naturprocess, zunächst an die Entwicklung des Organischen denken. Platon appellirte, indem er das Denken zu dem Gegensatze von Sein und Bewegung erhob, an die Sprache und das menschliche Bewusstein, an den *λόγος*, der, indem er in der Synthese von Nomen und Verbum, Substanz und Person, diesen Gegensatz überwunden in sich trägt, das menschliche Bewusstsein und das Denken unmittelbar im Unendlichen fixirt und begründet. Aristoteles appellirt,

indem er den Begriff der Bewegung in den Begriff des Werdens, den Uebergang aus der Potenz in die Energie umsetzt, an die Natur und das Endliche, so dass für das Unendliche nur der negative mathematische Sinn übrig bleibt, den die Grösse der Natur im Menschen als Naturindividuum erweckt. Heute steht uns die Natur in dieser ihrer uns unendlich scheinenden Grösse allgewaltig gegenüber und das Individuum, der einzelne Mensch als Naturpotenz betrachtet wagt es kaum mehr, sich denkend zu dem realen Unendlichen zu erheben. Zur Zeit Plotins weilte auch das philosophische Bewusstsein noch ganz in der Sprache, das Naturgefühl war in ihm, wie im Christentum, mit der Wende der Zeit lebhaft erwacht; aber die Naturerkenntniss stand noch ganz zurück; und daher, wie Aristoteles in seiner logischen Richtung, indem er die Bewegung mit dem Werden vertauschend und damit zugleich den Begriff der Substanz an den Stoff bindend, die platonische Definition des λόγος als der Synthese von Nomen und (persönlichem) Verbum in die durch ihn zur Geltung gekommene rein formale Definition des λόγος als der Verbindung von Subjekt und Prädikat umgesetzt und daraus seine Kategorien hergeleitet hatte, so war Plotin, um sein platonisches, d. i. ideales aber auf die absolute Einheit zurückgeworfenes Denken durchzusetzen, innerlichst darauf angewiesen, die aristotelischen Kategorien auf den platonischen Standpunkt zurückzuführen, und damit bin ich an dem andern Hauptpunkt angekommen, den ich aus Plotin ins Auge fassen muss. Wenn Zeller die Bedeutung dieser logischen Operation bei Plotin zwar vollkommen anerkennt, aber doch nichts damit anzufangen weiss, weil Plotin selbst im Grunde gar keine Anwendung davon mache, so ist das nur wieder ein Zeugniss dafür, dass unsere Kritik überhaupt den ganzen Process noch nicht richtig verstanden hat; auch bei Aristoteles können wir ja schon das Auffallende bemerken, dass er die Logik, die er theilweis zur höchsten Klarheit herausgearbeitet hat, in seinen Ausführungen formell gar nicht verwendet. Daraus freilich, dass die speciell logische Operation Plotins in die sechste, d. i. die letzte Enneade zurückgeschoben ist, dürfen wir an sich keinen Schluss machen, weil das ja blos auf die Anordnung des Porphyrius beruhen könnte. Aber auch, wenn sie im Anfange stände, würde es um nichts weniger wahr bleiben, dass Plotinus, der gewiss so scharf und intensiv logisch gedacht hat, wie je ein Mensch auf Erden, eine logische Durchführung seines Systems uns nicht gegeben hat; sagen wir es kühn, nicht weil er es nicht gewollt, sondern weil er es nicht gekonnt hat. Es ist bei ihm ähnlich wie bei Clemens, der es allerdings wohl gewollt hätte, wenn er es gekonnt hätte. Wir empfinden es eben, dass wir hier an einem Zersetzungspunkt im philosophischen Bewusstsein stehn, der aber für uns kein Punkt zum Tode zu sein braucht, weil wir ihn verstehen und überleben können. —

Diese Erwägung gibt mir den Muth, Sie in die geheimsten und feinsten Winkel meiner platonischen Kritik hineinzuführen, die, wie ich glaube, bis dahin nicht recht gewürdigt ist. Plotin widerlegt zuerst die vermeintliche Allgültigkeit der 10 aristotelischen und der 4 stoischen Kategorien, weil sie blos vom Körperlichen hergenommen seien und geht dann, um wirklich allgemeine, sowohl auf das Geistige, wie auf das Körperliche anwendbare Kategorien zu gewinnen, auf das zurück, was er die platonischen Kategorien nennt, nämlich die fünf Begriffe des Seins, der Bewegung und der Ruhe, der Diesselbigkeit und der Andersheit, wie sie Platon im Sophistes entwickelt. Hier nun ist der Punkt, wo ich Sie, m. H., um die geschärfteste Aufmerksamkeit bitten muss; ohne diese würden wir als Kritiker allerdings einem Manne gleichen, der ohne Mikroskop die Entstehung der Zellen und ohne Retorte und Reagentien die chemische Mischung sehen wollte. Platon steht dort auf dem Höhepunkte seines Denkens, wo er sich bewusst geworden ist, dass das Absolute, das παντελῶς ὄν nur in der Vereinigung der Begriffe des Seins und der Bewegung erfasst werden kann. Aber indem er es so erfassen will, schiebt sich ihm, wie unvermerkt, der Begriff der Ruhe als Gegensatz der Bewegung ein, so dass nun nicht das reale Unendliche, das die Bewegung in sich habende Sein, d. i. in unserem Sinne der dreieinige Gott oder das absolute Selbstbewusstsein, herauskommt, sondern das Sein, und daneben als erstes Begriffspaar der Gegensatz von Bewegung und Ruhe. Er hat eben nicht erreicht, was er nach seiner philosophischen Intention erreichen wollte. Er ist aber noch nicht so gestellt, dass er wie Plotin mit der momentanen Ekstase sich begnügt. Weil sein Denken ein wahrhaft reales ist, so kann er an diesem Punkte, wo er das höchste Reale begrifflich erfassen will, ohne es zu können, nicht vorübergehen, ohne wenigstens die erste leise Ahnung von dem eben blos formalen Werte unseres begrifflichen Denkens in sich aufzunehmen. Mit der ersten Begriffstrinität — Sein — Ruhe, Bewegung, weilt er noch in dem, was wir Wirklichkeit nennen; wie er aber im Verfolge des Prozesses in dem weiteren Begriffspaare, Diesselbigkeit und Andersheit, voranschreitet, da kommt ihm der Zweifel, ob das wirklich etwas Neues, oder ob es vielmehr nur etwas an dem schon gesetzten Realen, ob es, wie ich durchaus diesen Sinn der betreffenden, nach meiner Ueberzeugung von den Interpreten nicht richtig verstandenen Stelle festhalte, Formal- oder Realbegriffe seien. Platon geht über dieses Bedenken hinweg; es bleibt bei den fünf gleichwertigen Grundbegriffen Sein, Bewegung, Ruhe, Diesselbigkeit und Andersheit; so kann er aber die gesuchte Wahrheit nicht aufrecht halten; aus der absoluten Verwirrung und Rathlosigkeit rettet ihn nur die Erwägung, dass er in der That ja in der Sprache, im λόγος als der Synthese von ὄνομα und ῥῆμα das schon als Basis seines menschlichen Bewusstseins besitzt, was er philosophisch sucht.

Das ist der Process, wie er im Sophistes vorliegt; wie er dann im Parmenides in einer gewissen Weise consolidirt die Grundlage der weiteren platonischen Entwicklung in der Ideenlehre, der logischen Entwicklung des Aristoteles und also der ganzen weiteren Entwicklung der Philosophie bildet. — Plotin nun, indem er als ächter Philosoph das Bedürfniss einer Reconstruktion der aristotelischen Kategorien empfand, fühlte freilich noch klar den Punkt heraus, wo der ganze Process ansetzen muss; er suchte, indem er allgemein gültige Kategorien gewinnen wollte, dem Sein gegenüber die Bewegung als Kategorie wieder geltend zu machen; aber das blieb, weil er den christlichen Trinitätsgedanken, dessen menschliche Ahnung Platons Grundgedanke von der Vereinigung des Seins und der Bewegung im Absoluten war, philosophisch verschmähte, ein fruchtloses Beginnen. Es ging ihm, um noch einmal daran zu erinnern, wie dem Clemens, der nur nicht ein so energischer Denker war, wie Plotin; die Logik in aristotelischem Kategoriengewande hinkt nach; Porphyrius, der ergebenste Schüler Plotins, hat seinen ganzen Versuch einer Ueberwindung der aristotelischen Kategorienlehre weggeworfen und diese in seinen quinque voces wiederhergestellt, die dann der mittelalterlichen Scholastik zur Basis gedient haben. Daraus ergeben sich dann für die Entwicklung des christlichen Bewusstseins, während der Neuplatonismus rasch in die Thorheit und Brutalität des Heidentums zurücksank, zwei wichtige Thatsachen. Einmal der noch unklare spekulative Versuch des Origenes, der den Anstoss gab zur dogmatischen Ausgestaltung der Trinitätslehre, die allerdings ihrem Ausdrucke nach, aber auch nur ihrem Ausdrucke nach, als Dreipersönlichkeit in dem einen Wesen, jenes der Verstandes-Erkenntniss absolut Unzugängliche in sich schliesst, was Herrn v. Hartmann bestimmt hat, sie als eine Form des Henotheismus philosophisch zu verurtheilen; ein Vorwurf, von dem ich dem Philosophen zugestehe, dass er im Denken erst dann, dann aber auch vollständig überwunden ist, wenn auch die Theologen erkannt und anerkannt haben, dass man den wahren kirchlichen Sinn des Dogmas noch nicht erfasst hat, so lange man den Vater mit der Wesenheit zusammenfallen und so den Sohn und mit ihm zusammen den h. Geist von ihm ausgehen lässt; dass also diese Fassung nur ein auch im kirchlichen Bewusstsein noch nicht überwundener Rest der nach Möglichkeit zu korrigirenden anthropomorphistischen Ausdrucksweise nach aristotelischen Terminis für das Geheimniss des absoluten Selbstbewusstseins ist.

Die zweite noch eingreifendere Thatsache ist diese, dass hinterher in den Schriften des Pseudodionysius das christliche Bewusstsein sich philosophisch selbst in die Form des Neuplatonismus steckte, der in dieser Form eine in der morgenländischen Kirche bis auf den heutigen Tag noch gar nicht, in der abendländischen ein nur einigermassen (in Augustinus und der kirchlichen Dogmatik,

in der in diesem Punkte Protestantismus und Katholizismus übereinstimmen) durchbrochenes Ansehen gewann, so dass er in der neuern Philosophie in erfolgreicher Weise wieder aufleben konnte. —

Erlauben Sie mir nun, m. H., um meine Ausführung zum richtigen Schluss zu bringen, mit einem gewaltigen Sprunge über das Mittelalter und über Cartesius, Spinoza und Leibnitz hinweg auf Kant zu kommen, als den einzigen, der an eine Durchbrechung des aristotelischen Bannes ernstlich gedacht hat. Dabei denke ich aber nicht an seine eigenen Kategorien, in denen er freilich, indem er auf das Urtheil zurückging, den rechten Punkt berührte, aber, da er Satz als Urtheil nur subjektiv-formal fasste und den objektiv-realen Sinn des platonischen λόγος nicht erkannte, in ähnlicher Weise der Richtung der Zeit gemäss, nur dem naturalistischen und materialistischen Monismus die Wege bahnte, wie Plotin die Substanz mit religiöser Inbrunst zum überwesentlichen Einheitsbegriff hinausgetrieben hatte. — Ich denke vielmehr an jenen Versuch Kant's im ersten schaffenden Aufschwung seines Denkens, den rein formalen Charakter der Negation zu constatiren, worin, wenn er durchgeführt wurde, ja nothwendig der formale Charakter unseres begrifflichen Denkens zur Erkenntniss kommt; und nur durch die Durchführung dieser Erkenntniss hätte Kant den kritischen Charakter wahr machen können, wonach man seine Philosophie zu bezeichnen pflegt. Denn wenn unser Denken, um menschliches Denken zu sein, oder, um noch unverfänglicher zu sprechen und in dem Bereiche des philologischen und wissenschaftlichen Denkens mich zu halten, wenn unser logisches Denken durchaus auf die Sprache angewiesen ist — ich sage wohlgemerkt auf die Sprache, auf den λόγος, den Satz und nicht auf das Wort, denn das Wort ist nicht die Sprache, sondern nur das Material der Sprache — wenn aber die Sprache als solche die reine Unterscheidung des Formalen und Realen in unseren Begriffen nicht in sich trägt, weil sie ja selbst eben nur formal, im Worte als Bezeichnung des Begriffes Bestand gewinnen kann, so dass wir ebenso gut die sachlichen wie die reinen Verhältnissbegriffe, das Objektive wie das blos subjektiv Gedachte, das allgemein Wahre wie die blosse Vorstellung oder Phantasie des Einzelnen materiell mit dem Worte bezeichnen müssen, so kann es keine wirkliche Kritik des Denkens geben, welche nicht von der bewussten Unterscheidung des Formalen und Realen in der Sprache, der Formal- und der Realbegriffe ausgeht; wobei natürlich die Voraussetzung ist, dass dessungeachtet in der Sprache selbst die Möglichkeit und das Kriterium zur Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken gegeben ist. Ich trage das volle Bewusstsein in mir, hier an dem Punkte zu stehen, wo ich mich durchaus mit dem berühre, was Herr v. Kirchmann in der Diskussion hervorgehoben hat, mich nur darin unterscheidend, dass ich nicht blos für die Kirche, sondern auch für die Wissenschaft

und Philosophie an ein Pfingstfest glaube, wo die babylonische Sprachverwirrung überwunden wird, nicht freilich um eine totale Umwandlung des Zustandes auf Erden hervorzubringen, wohl aber um ein solches Einverständniss in der höheren Erkenntniss des Glaubens wieder herzustellen, wie es das kopernikanische System in der Erkenntniss unserer irdischen Weltlage hergestellt hat, an der wir dem Sinnenzeugnisse zuwider theoretisch so festhalten, dass wir in der Schule keine andere Lehre mehr gestatten können. Wenn es möglich ist, der christlichen Wahrheit einen solchen klaren und allgemeingültigen Ausdruck im Dogma zu geben, ohne ein Anathema daran zu hängen, warum sollte das nicht die Philosophie als eine ihrer höchst würdige Aufgabe erkennen! Dass es nach meiner geschichtlichen Ausführung, die ich Ihrer kritischen Beurtheilung unterwerfe, keine Utopie ist, werden Sie mir vielleicht zugestehen. An die Sache selbst darf ich ja hier nicht mehr herantreten und schliesse mit der doppelten Bemerkung, erstens dass bei Clem. Alex., um auf ihn noch einmal zurückzukommen, der ächte Sinn des platonischen λόγος, auf den sich meine ganze Philosophie zuspitzt, noch nicht ergriffen, aber auch noch nicht verbaut ist, so dass mein Ausgangspunkt von ihm in jeder Weise gerechtfertigt erscheint, und zweitens, dass ich für mich zu der klaren Erkenntniss gekommen bin, dass die Möglichkeit der Ausführung an der thatsächlich erwiesenen denkenden Erfassung der exakten Naturerkenntniss auf der jetzigen Höhe ihrer Entwicklung geknüpft ist.

Hierauf bemerkte Herr Lic. Dr. F. Kirchner:

M. H. Ob man Clemens Alexandrinus für einen Eklektiker ansieht, oder nicht, hängt offenbar hauptsächlich von der Bedeutung ab, die man dem Begriff eines Eklektikers beilegt. In gewissem Sinne ist ja jeder Philosoph, welcher frühere Systeme berücksichtigt und in seine Denkweise verwebt, ein Eklektiker. So lässt sich von Leibniz, Schelling, Fichte und Schopenhauer leicht zeigen, wie zahlreich ihre Anlehnungen an frühere Systeme sind; ja auch bei Kant ist dies in hohem Grade der Fall. Aber während diese Denker das ganze Gebiet des Seins und Denkens von einem eigenthümlichen Gesichtspunkt aus konsequent behandelten, treten uns Andre in der Geschichte der Philosophie entgegen, welche allerlei an sich unvereinbare Systemreste zusammenschweissen, um sich daraus ihre unlogische und unhaltbare Weltanschauung aufzuführen. Das sind die Eklektiker im schlechten Sinne, und zu diesen gehört offenbar Clemens Alexandrinus. Der Hr. Vortragende hat selbst zugegeben (S. 55), dass es demselben nicht gelungen ist, systematisch zu sein. —

Ferner müssen wir entschieden dagegen protestiren, dass das Dogma von der Trinität die Grundlage des ganzen Christenglaubens sei. Moderne Dogmatiker möchten es freilich dazu stempeln, aber eine historische Betrachtung der biblischen Urkunden lehrt das

Gegentheil. Selbst wenn man Stellen wie die Taufformel (Matth. 28, 19) für urchristlich halten will, so weiss diese offenbar nichts von dem Trinitätsbegriff, den die Kirche erst in Folge der Streitigkeiten über den Logos und den h. Geist, also im 7.—8. Jahrhundert ausprägte.

Richtig sagt der Hr. Vortragende (S. 61), er „empfinde es als Christ", dass der reale Begriff Gottes ihm entschwinden würde, dürfte er den Begriff des Selbstbewusstseins nicht auf ihn übertragen. Wir meinen, der Hr. Verf. sagt richtig, er „empfindet" das, denn für das Nachdenken verhält es sich keineswegs so, dass das Selbstbewusstsein zum Begriffe Gottes gehörte, besonders wenn man, wie der Hr. Vortragende aus demselben die Trinität herausdeutet. Augustins Vergleichung der Trinität mit dem menschlichen Geiste ist eben nur ein Bild, das nicht einmal der Kirchenlehre gerecht wird. Was aber ein „absolutes" Selbstbewusstsein heissen soll, begreifen wir ebenso wenig, wie damit nothwendig der Begriff der Schöpfung verknüpft sein soll. Wenn durchaus Trinität festgehalten werden muss, so entspricht die plotinische modalistische vielmehr dem Nachdenken und der Kirchengeschichte als die des Hrn. Vortragenden.

Herr Lasson machte darauf folgende Ausführungen:

Zunächst darf ich wohl meine Freude darüber aussprechen, dass ich den Herrn Vortragenden in unserer Mitte sehe, und dass er zu unseren Verhandlungen einen so wertvollen und so interessanten Beitrag geliefert hat. Bei der bedeutungsvollen Stellung, die Herr Prof. Michelis inmitten der religiösen Bewegung der Gegenwart und zugleich auf dem Gebiete der philosophischen und philosophie-geschichtlichen Forschung einnimmt, ist es ohne Zweifel für unseren Kreis vom höchsten Werte gewesen, ihn die tieferen principiellen Motive seiner Stellungnahme vor uns entwickeln zu hören. Wie er uns dadurch zum höchsten Danke verpflichtet hat, so glaube ich auch, dass die vielseitigen und fast überreichen Anregungen, die er für das Thema der religionsphilosophischen Betrachtung durch seinen geistvollen Vortrag geliefert hat, unter uns fortwirken werden.

Um so schwieriger scheint es mir, an seinen Vortrag eine eingehende und angemessene Erwiederung zu knüpfen. Insbesondere gilt dies von der geschichtlichen Seite seiner Ausführungen. Der Herr Vortragende hat die geschichtliche Behandlung des von ihm zu erörternden Gegenstandes in den Vordergrund stellen zu sollen geglaubt, um dadurch die Objectivität der Discussion zu sichern. Allein das Geschichtliche ist ein Object wie ein anderes. Sobald es sich um mehr als um die blosse Constatierung des Thatsächlichen, sobald es sich um Beurteilung und Deutung des Zusammenhanges handelt, macht sich die Subjectivität der Auffassung diesem

Objecte gegenüber ganz ebenso notwendig und ganz ebenso energisch geltend, wie gegenüber allen anderen Objecten. In der That dienen die geschichtlichen Rückblicke, die im Fluge des Gedankens den ältesten Zeitraum umspannen und im Grunde von den ältesten Zeiten speculativer Weltanschauung bis in die unmittelbare Gegenwart hineinreichen, dem Herrn Vortragenden wesentlich als Material zur Illustration seiner Problemstellung und Problemlösung. Es ist schwer, ihm hierin zu folgen. Er hat sich bei einigen geschichtlichen Gestalten länger verweilt und sein von dem herrschenden weit abweichendes Urteil über deren Wert und Bedeutung zu begründen unternommen. Ich für mein Teil muss das Recht oder Unrecht dieser Ausführungen, so lebhaft sie mich interessiert haben, dahingestellt sein lassen. Ich bin nicht genügend vorbereitet, um über Clemens von Alexandrien und Origenes, Ammonius Saccas und Plotinus einen etwa beabsichtigten Widerspruch gegen die Auffassung des Herrn Vortragenden genügend motivieren zu können, und wenn ich über das Verhältnis des Platonismus zum Aristotelismus, sowie beider zur ausgebildeten Lehre der christlichen Dogmatik, wenn ich über die Quellen des Neuplatonismus und seine Fortwirkung im Christentum wesentlich anders denke, als der Herr Vortragende, so würde es auch hier der Anführung eines weitschichtigen Materials und sehr weitgreifender Erörterungen bedürfen, um meine Einsprache zu begründen. Indessen, auf alles das scheint es mir in der gegenwärtigen Discussion auch weniger anzukommen; vorwiegend ist es doch das Verhältnis der religiösen Lehre zu der philosophischen Speculation überhaupt, was hier in Frage steht, und in diesem principiellen Punkte sind allerdings meine Ansichten von denen des Herrn Vortragenden wesentlich geschieden.

Nach dem Herrn Vortragenden knüpfen sich die Geschicke der christlichen Religion wesentlich an die Wendungen der philosophischen Speculation. Das Material, aus dem eine dem Christentum entsprechende philosophische Weltanschauung gezimmert werden kann, findet er bei Plato vorbereitet, dessen ursprünglicher Gedanke, dass das absolute Sein die Bewegung in sich habe, ein Begreifen der Trinität als des anthropomorphischen Ausdrucks für das Wesen Gottes als des absoluten Selbstbewusstseins ermögliche. Aristoteles scheint ihm dagegen zu der christlichen Weltanschauung, oder doch mindestens zum philosophischen Ausdruck derselben, in entschiedenem Gegensatze zu stehen, und zwar insbesondere, weil Aristoteles den Platonischen Begriff der Bewegung in den des Werdens umsetze; in Folge dessen stehe ihm vorzugsweise die Natur, wie Plato der Mensch vor Augen, wo von dem Absoluten und seinem Verhältnis zur Welt die Rede sei. An diesem Gegensatze von Plato und Aristoteles misst Herr Michelis nun auch die Hauptgestalten der Philosophie christlicher Zeiten. Er findet bei Clemens von Alexandrien den Erfolg seines grossartigen Strebens nach Aussöhnung von

Glauben und Philosophie, seines Versuches, christliche Philosophie und Wissenschaft im Platonismus zu begründen, getrübt durch die eklektische Aufnahme fremdartiger Elemente, insbesondere durch den Einfluss der Aristotelischen Logik und Physik, und wenn Plotin gegen die christliche Dreieinigkeitslehre polemisiert, wenn er die Richtung auf Monismus und Unitarismus einschlägt, so erscheint das als ein Abfall von Plato und also auch wohl als mangelhafte Ueberwindung Aristotelischer Grundanschauungen. Plotin sei auf die Aristotelische Kategorieenlehre zurückgefallen, die bei Porphyrius und seitdem im Mittelalter die Herrschaft behauptet habe. Die neuplatonischen Elemente seien dann mit Pseudo-Dionysius in die christliche Lehre eingedrungen und auch heute noch nicht überwunden. Kant habe die Ueberwindung des Aristotelischen Bannes ernstlich versucht, sei aber in subjectivem Formalismus stecken geblieben und habe damit dem materialistischen und naturalistischen Monismus vorgearbeitet. So bleibt also die Aufgabe noch immer zu lösen, und als Mittel für solche Lösung zeigt der Herr Vortragende erstens auf die Philosophie der Sprache hin, die das Reale und Formale, was in der Sprache ungeschieden sei, zu scheiden habe, sowie auf die exacte Naturwissenschaft, an welche die Erkenntnis des Logos gebunden sei.

Die Uebersicht über den Gang christlicher Wissenschaft, wie sie der Herr Vortragende gegeben hat, hat in der Einfachheit ihrer Umrisse eine unleugbare Grossartigkeit; aber vielleicht deckt sie sich doch nicht mit der Mannichfaltigkeit von Antrieben, die die Ausbildung christlicher Gedankensysteme in Wirklichkeit bestimmt haben. Der Gegensatz von Platonismus und Aristotelismus insbesondere darf ja in seiner Bedeutung gewiss nicht unterschätzt werden, und zu Zeiten ist er auch für die Richtung des Denkens bei den christlichen Völkern von entscheidender Wichtigkeit gewesen; aber andererseits darf man seine Tragweite und seinen Einfluss auch nicht überschätzen, und ihn als das hauptsächliche oder gar ausschliessliche treibende Motiv für die Entwickelungen der Folgezeit zu betrachten, würde kaum angehen. Weit mehr möchte der Gegensatz des in beiden gleichmässig vertretenen Idealismus zu den sensualistischen, nominalistischen und empiristischen Richtungen den Vordergrund der wissenschaftlichen Bewegungen auszufüllen scheinen. Vielleicht dürften auch die tiefsten Wurzeln des Gegensatzes von Platonismus und Aristotelismus an anderem Orte zu suchen sein, als wo sie der Herr Vortragende findet. In keinem Falle aber möchten wir zugeben, dass gerade die Aristotelische Kategorieenlehre oder überhaupt die Logik oder die Physik des Aristoteles sich als Hindernis der Durchbildung des christlichen Gedankens bewährt habe in dem Sinne, wie es der Herr Vortragende behauptet. Der stolze Gedankenbau des mittelalterlichen Realismus, wie er insbesondere bei seinem grössten Vertreter

Thomas von Aquino sich darstellt, scheint gerade aus seiner durchaus Aristotelischen Grundlage das beste Teil seiner Kraft und seiner Tüchtigkeit zu schöpfen, und was an ihm und an der Kirche, die dieses Gedankensystem als den geeignetsten Ausdruck ihres inneren Lebensprincips anerkannt hat, verfehlt und einseitig ist, möchte doch weit weniger dem Aristotelismus zuzuschreiben sein, als vielmehr ganz anderen Tendenzen und Bedingungen, die gerade eine reine und strenge Durchbildung der im Aristotelismus wurzelnden Begriffe verhindert haben. Die hierarchische und theokratische Umdeutung des Christentums jedenfalls und die Constituierung einer Kirche nach Art eines weltlichen Staates mit weltlicher und äusserlich zwingender Gewalt hat mit den Gesichtspunkten der Platonischen Republik eine weit grössere Verwandtschaft als mit irgend einem Bestandteil des Aristotelischen Gedankenkreises.

Aber wir möchten gegen die Ausführungen des verehrten Herrn Redners noch eine weit principiellere Einsprache erheben. Nicht mit Unrecht bezeichnet derselbe die Trinitäts- und Schöpfungslehre als den unverlierbaren Kern der religiösen Wahrheit; man wird nur die Erlösungslehre, die Lehre vom sittlichen Process, als das dritte und abschliessende Moment christlicher Lehre hinzuzufügen haben. Was uns dagegen fremdartig erscheint, ist dies, dass der Herr Vortragende eben diese Lehren in allzunahe Berührung bringt mit den metaphysischen und logischen Speculationen, als ob diese wesentlich es wären, die über die vollkommnere oder mangelhaftere Durchbildung und Aneignung jener entscheiden könnten. In der That beruhen doch jene Lehren wie die gesamte christliche Weltanschauung nicht auf wissenschaftlichen Gedankengängen, sondern auf Erfahrungen und Erlebnissen, auf Offenbarung und sittlichem Bewusstsein. Die christliche Trinitäts-, Schöpfungs- und Erlösungslehre hat zum Platonismus kein näheres Verhältnis als zum Aristotelismus oder zu irgend einem anderen speculativen und metaphysischen Systeme.

Das Christentum ist uns gegeben als eine Erscheinung des religiösen Lebens in realer Existenz, als eine bestimmte Form religiöser Gemeinschaft mit einem Inbegriff von Bräuchen und Uebungen, Vorschriften und Geboten, Geschichten und Lehren. Diese objective Erscheinung ist nicht ein Product des wissenschaftlichen Gedankens, sondern ganz anderen Quellen und Antrieben entsprossen; sie durch Philosophie widerlegen oder auch nur reformieren zu wollen, wäre ein ganz vergebliches Bemühen. Unter den Bedingungen, welche die Entwicklungen des religiösen Lebens bestimmen, spielen die Veränderungen der wissenschaftlichen Weltanschauung wohl auch eine Rolle, aber doch eine verhältnismässig untergeordnete. Ist Religion ein Verhältnis des endlichen Subjects zum Absoluten, ein Verhältnis insbesondere des endlichen und sündigen Willens zum absoluten und heiligen Willen; ist die bestimmte

Form einer religiösen Gemeinschaft der Ausdruck und das Spiegelbild einer besonderen Auffassung des Verhältnisses des endlichen Subjects zum Absoluten, wie sie in dem Bewusstsein dieser zur Gemeinschaft verbundenen Menschen lebt: so ergiebt sich leicht, dass nicht ein einzelnes Moment des Culturprocesses, wie ein solches die Wissenschaft ist, sondern nur die Gesamtheit aller Momente dieses Processes mit der Veränderung des Bewusstseins und der in ihm lebenden Auffassung des religiösen Verhältnisses auch eine Veränderung der religiösen Gemeinschaftsformen in grossen Zeiträumen zu bewirken vermag.

Ein Ausfluss aus dem besonderen Charakter der bestimmten religiösen Gemeinschaft ist auch die religiöse Lehre, die, so sehr sie in den christlichen Kirchen zu einer Art von dogmatischem System durchgebildet worden ist, gleichwohl nach richtigem Verständnis nichts zu sein praetendieren kann, als der angemessene Ausdruck des religiösen Bewusstseins in bestimmten Vorstellungen, weil solche bestimmte Vorstellungen von Gott, dem Menschen und der Welt zum Behufe der religiösen Erziehung und Erweckung und der Gemeinsamkeit des religiösen Bildens unentbehrlich sind, und weil das religiöse Bewusstsein sich seinen Inhalt notwendig in solchem bestimmten theoretischen Ausdruck gegenständlich zu machen sucht. Gewiss wird es wissenschaftlicher Männer bedürfen, um dieser religiösen Lehre die bestimmte, den Bedürfnissen dieser Gemeinschaft genügende Form zu geben; gewiss wird auch die zeitlich vorhandene Wissenschaft mit dem Maasse der Durchbildung ihrer Begriffe und Anschauungen von grossem Einfluss werden auf die Formulierung der in der Gemeinschaft als gültig und verbindlich anerkannten Lehre. Nur stammt die Substanz dieser Lehre nicht aus der Wissenschaft, geht auch der Zweck dieser Lehre nicht auf Wissenschaft, und deshalb vermag auch Wissenschaft ebensowenig sie zu erschüttern wie zu bestätigen.

Das religiöse Leben nimmt seinen Gang neben dem wissenschaftlichen, nicht ohne ein gewisses Verhältnis der Wechselwirkung zwischen beiden, aber doch als eine selbstständige, eigentümlichen Bedürfnissen und Trieben des Geistes genügende Potenz. Nicht die wissenschaftlichen Ueberzeugungen und Speculationen der Fachgelehrten, selbst wenn sie sich zu einigen vermöchten, — was in diesen Dingen niemals der Fall sein kann, — sondern das lebendige Bewusstsein der Gemeinde entscheidet über das, was als theoretische Grundlage des religiösen Bildens in der Gemeinde Geltung haben soll. Religiöse Dogmen sind daher alles andere eher als wissenschaftliche Lehrsätze, und ihre Bildung und Umbildung geht auch nicht parallel mit den Entwicklungen der Wissenschaft; vielmehr kommt die Wissenschaft immer erst hinterher, um demjenigen, was zur realen Macht in der Gemeinde geworden ist, nachträglich mit den jedesmal vorhandenen Hilfsmitteln formelle

Abrundung und Zusammenhang nach Analogie wissenschaftlicher Systematik zu geben.

Trinität, Schöpfung, Erlösung sind religiöse Ausdrücke für religiöse Erfahrung, für das Erlebnis des sittlichen Bewusstseins, für die unmittelbare Anschauung des Verhältnisses des endlichen Subjects zum Absoluten. Ob man mehr Platoniker oder mehr Aristoteliker sei, wird keinen wesentlichen Unterschied machen, wo es sich um Auffassung und Aneignung dieser Lehren im religiösen Sinne handelt; wohl aber, wo es auf metaphysische Speculation über eben jene Objecte ankommt. Nur muss man sich gegenwärtig halten, dass das religiöse Verhalten zur religiösen Lehre und die wissenschaftliche Speculation, die dieselben Objecte untersuchend betrachtet, über welche die religiöse Dogmatik ihre Aussagen macht, ganz verschiedene Dinge sind. Das allerdings würde nicht wohl angehen, dass in demselben Subjecte die wissenschaftliche Ueberzeugung und der religiöse Glaube völlig auseinandergingen, dass ein und derselbe Mensch, wie man wohl gesagt hat, mit dem Kopfe ein Heide und mit dem Herzen ein Christ sei. Man kann z. B. nicht überzeugter Anhänger des Materialismus in der Wissenschaft sein und doch zugleich für sich den religiösen Vorsehungsglauben gelten lassen als Mittel der Gefühlsanregung. Aber man kann den religiösen Vorstellungskreis und die eigene religiöse Ueberzeugung sich und anderen auf sehr verschiedene Weise wissenschaftlich vermitteln, ohne dass die Verschiedenheit des wissenschaftlichen Gedankenganges tiefer in die Formen des religiösen Bewusstseins eingriffe. Es kommt alles darauf an, dass man philosophische Speculation und religiöse Lehre auseinanderhalte, damit nicht die Wissenschaft durch die der religiösen Gemeinschaft zu leistende Dienstbarkeit von ihrer Bahn abgelenkt werde, die religiösen Ueberzeugungen der Gemeinschaft aber nicht immer aufs neue von Gesichtspunkten fortschreitender wissenschaftlicher Arbeit und Erkenntnis aus erschüttert werden, deren Tragweite doch eigentlich auf dieses Gebiet sich gar nicht ausdehnen lässt. In der That sehen wir denn auch in allen Kirchen das Dogma von der Wissenschaft der wechselnden Zeitalter so gut wie unabhängig sich nach dem eigenen eingebornen Zuge der kirchlichen Gemeinschaft entwickeln.

Aus diesen Gründen glaube ich die Bedeutung des Gegensatzes von Platonismus und Aristotelismus für die Entwicklung der christlichen Lehre so hoch nicht anschlagen zu dürfen, und meine, dass wenn eine Erneuerung des Christentums oder einer bestimmten christlichen Kirche erforderlich ist, dieselbe von ganz anderen Kräften erwartet werden muss als von dem noch so ernsten Ringen speculativer Philosophie um intellectuelle Wahrheit. Wenn irgendwo, so müssen es hier sittliche Kräfte und neue Principien

sittlichen Lebens und Bewusstseins sein, von denen eine Erneuerung und Vollendung allein ausgehen kann.

Ganz anders stellt sich die Frage, wo es sich nicht um Religion und Kirche, religiöses Dogma und Cultus handelt, sondern um Wissenschaft von den höchsten Dingen und letzten Gründen. Hier würde ich mich mit dem Herrn Vortragenden viel eher einigen können, wenn auch vielleicht nicht über die geschichtliche Frage, worin der tiefste Grund des Unterschiedes von Platonismus und Aristotelismus eigentlich besteht, so doch über die Notwendigkeit der Annahme, dass das absolut Seiende die Bewegung in sich selbst habe, nicht bloss Substanz, sondern auch Subject, absoluter Geist sei, und dass der Logos, in Sprache, äusserer Natur, sittlichen Ordnungen, ästhetischen Formen gleichmässig sich offenbarend, die Gegensätze gebunden in sich trage und zur höchsten Einheit verschmelze.

Zum Schluss sprach der Herr Vortragende folgendes:

Es kann nicht meine Absicht sein, die Diskussion über das Maass hinaus dadurch zu verlängern, dass ich den gegenteiligen Auffassungen und Ansichten eine eingehende Erwiderung entgegensetze. Ich begnüge mich mit der Bemerkung, dass eine Verständigung nach meiner Ueberzeugung wohl möglich wäre durch eine kritische Erörterung über das Wesen der Sprache resp. des λόγος, in soweit in diesem eine vom Individuum unbedingt anzuerkennende Regel und Regelung des Denkens gegeben ist. Ich kann für jetzt nur mit der Wiederholung meines aufrichtigen Dankes an die philosophische Gesellschaft schliessen für die mir erwiesene Gunst, meinen Standpunkt in derselben vertreten haben zu dürfen und zugleich das Gefühl aussprechen, dass meine hohe Meinung von der sittlichen Bedeutung einer solchen leidenschaftslosen Diskussion über die wichtigsten Fragen der Menschheit, wie sie die philosophische Gesellschaft pflegt und gestattet, durch das, was ich erlebt und erfahren habe, nur gesteigert worden ist.